

A
K 445

На правах рукописи

КИСЛОВ АЛЕКСАНДР ГЕННАДЬЕВИЧ

**ОПРАВДАНИЕ ДЕТСТВА
КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ:
ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

**Специальность 09.00.13 – религиоведение, философская
антропология, философия культуры**

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА
Уральского Государственного университета
г.Екатеринбург

Екатеринбург 2002

Работа выполнена на кафедре философии и культурологии
Института по переподготовке и повышению квалификации
преподавателей гуманитарных и социальных наук при Уральском
государственном университете им. А.М. Горького

Научный консультант:

доктор философских наук, профессор,
засл. деятель науки Российской Федерации
И.Я. Лойфман

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор В.Б. Куликов,
доктор философских наук Е.Г. Трубина,
доктор философских наук А.В. Чечулин

Ведущая организация:

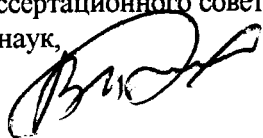
Уральское отделение Российской академии наук,
кафедра философии

Защита состоится «28» сентября 2002 г. в 15⁰⁰ час.
на заседании диссертационного совета Д 212.286.02 по защите
диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук
в Уральском государственном университете им. А.М. Горького
(620083, Екатеринбург, К-83, пр. Ленина, 51, комн. 248).

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке
Уральского государственного университета им. А.М. Горького.

Автореферат разослан «___» _____ 2002 г.

Ученый секретарь диссертационного совета,
доктор философских наук,
профессор



В.И. Плотников

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Настоящая работа посвящена философскому анализу оправдания детства как атрибутивного феномена культуры, приобретающего различные формы в зависимости от аксиологических оснований и онтологических экспликаций, свойственных определенным типам культуры.

Детство в течение XX столетия перемещалось с тематической периферии в центральную сферу философского внимания. Это перемещение коснулось и многих других некогда периферийных для философии тем. Одной из причин такой экспансии философии является лавинообразный рост междисциплинарных проблем, осмысление которых требует мобилизации не только научных, но и всех прочих культурных ресурсов. Философия же, будучи отрефлексированным выражением культуры, становится формой и способом мобилизации этих ресурсов. В современной науке детство рассматривается не только как педагогическая, психологическая или физиологическая тема. Пространные или попутные педагогические экскурсы Платона, Аристотеля, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, Г. Гегеля, Ф. Ницше, М. Шелера и многих (так или иначе – всех) других столпов мировой философии не являются случайными. Более того, сегодня они предстают как обязательные. Именно в этой связи С.И. Гессен назвал педагогику прикладной философией. Философскую значимость педагогической практики и отражающей ее педагогической теории подтвердил и Международный философский конгресс «Пайдейя: философия в воспитании человечества» (Бостон, 1998).

Вместе с тем педагогика, доросшая до осознания себя прикладной философией, первичной проблемой устанавливает не содержание образования, не дидактические системы и не методики преподавания, а феномен детства во всей его неместимости в дисциплинарные границы наук. Об этом ярко заявил уже в XIX в. К.Д. Ушинский в своей «Педагогической антропологии». Эта же причина побудила советских ученых конституировать в 20-е гг. XX в. педологию, а немецких авторов в это же время – набирающую по сию пору силу уже не только в Германии педагогическую антропологию, или антропологическую педагогику, ставшую в одной из своих ветвей так называемой «антипедагогикой». Растет внимание к философии детства и в постсоветской России.

Сегодня происходит переоценка значения, природы, места детства в социуме. Меняется общественное и научное отношение к детству. Акцент на должностовании взрослых по отношению к ребенку и ребенка по отношению к взрослым сменяется правовой доминантой. Именно в нашу эпоху – 20 ноября 1989 г. – принята одобренная Генеральной Ассамблеей ООН Международная Конвенция о правах ребенка. 18 августа 1994 г. вышел специальный Указ Президента Российской Федерации «О президентской программе «Дети России»», 24 июля 1998 г. принят Федеральный Закон «Об основных гарантиях прав ребенка в Российской Федерации». Только террористические акты в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. стали причиной переноса Международного форума, посвященного проблемам детей, на который должны были съехаться руководители более 70 стран мира. И символично, что детство, будучи метафорой всякого кануна, приковывает к себе философский исследовательский интерес в начале нового тысячелетия.

Для России канун нового тысячелетия сопряжен с очередной попыткой преодоления правового нигилизма. Философия права, учитывающая богатейший опыт Европы и весомое социокультурное своеобразие, уникальность российских реалий, требует своего философско-культурологического и философско-антропологического расширения и углубления. Между тем именно недостаточность философско-правовой проработки отношений взрослого мира к детству задает огромные воспитательные, в том числе профессионально-педагогические, издержки. Следует также сказать, что детская безнадзорность и беспризорность стали буднями постсоветской российской жизни, а существующая система борьбы с этими явлениями неэффективна.

Детство же, прежде чем стать точкой приложения педагогических усилий, обремененных небесспорными идеалами взрослых, нуждается в практическом оправдании. Последнее понимается автором как социальное и экзистенциальное приятие, противоположное различным формам негации и обеспечивающее, тем самым, стабильность культуры. Практическое оправдание констатируется средствами морали и права, но развернутое теоретическое выражение оно получает в особом способе рефлексии своих оснований и их экспликаций – в философском оправдании, являющемся, в свою очередь, атрибутивным измерением философии, дополняющем ее критическое измерение. Поскольку идеалы и ценности взрослых существенным образом

заданы определенной культурой и составляют ее духовное ядро, постольку становится необходимым специально до сих пор не принимавшийся сравнительный философский анализ проблемы оправдания детства в контексте наиболее значимых для российских реалий типов культуры.

Степень научной разработанности проблемы. Ввиду реализации не предпринимавшегося до сих пор философского анализа оправдания детства, в диссертационном исследовании потребовался учет двух разноплановых пластов научного наследия: во-первых, посвященного осмыслению феномена детства; во-вторых, связанного с опытом построения философских оправданий.

Значительный материал для философской рефлексии социокультурного положения детства в различных регионах планеты предоставляют труды Э.Б. Тайлора, Дж. Фрезера, Н.Н. Миклухо-Маклая и других этнографов. К ним можно отнести и некоторые публикации К. Леви-Строса, что лишь усиливает научную значимость его философских работ. Эпохальными стали работы М. Мид и Э.Г. Эриксона. Особо следует отметить вклад в отечественную философию детства И.С. Кона, в том числе как организатора замечательной серии исследований, посвященных этнографии и философии детства. Продолжает поражать своей актуальностью вышедшая в середине XX века работа Дж. Нидхэма «История эмбриологии», связавшая историю этой науки о самом начале индивидуального человеческого существования с религией, философией, педагогикой и психологией. Заслуживает самого пристального внимания и постоянно осуществляемый в последнее десятилетие социологический мониторинг сферы образования детей, вскрывающий изменения как в социокультурном положении детей, так и в отношении к детству со стороны взрослых.

Научный интерес к избранному нами ракурсу рассмотрения проблемы детства можно найти в ряде многочисленных публикаций философов, культурологов, педагогов, психологов. Вехами в науке о детстве XX века стали работы С.И. Гессена, поднявшего педагогику до философского уровня своего времени; В.В. Зеньковского, соединившего православно-христианский взгляд на детство с достижениями научной психологии; Ф. Арьеса, обратившего внимание всего научного сообщества на своеобразие отношения к детству в средневековой Европе; В. Йегера, систематизировавшего взгляды на детство античных философов; О. Больнова, Г. Нооля, Г. Роота, превративших

педагогическую антропологию в полновесную самостоятельную комплексную науку. Требуют своего дальнейшего философского осмысления работы отечественных и зарубежных психологов и педагогов. Велико значение творческого наследия Я. Корчака, особенно в свете трагедии его педагогической судьбы.

Заметную роль в становлении отечественной философии детства сыграли Г.П. Щедровицкий, активно боровшийся против трюизмов официальной педагогики; Ю.П. Азаров, разносторонне осмысливающий основы и пути реализации гуманистической педагогики; Ш.А. Амонашвили, привлекающий внимание уже несколько десятилетий не только своей педагогической практикой, но и попытками связать ее с мировой философской и религиозной мыслью. Один из первых в нашей стране обратил должное внимание на феномен педагогической антропологии В.Б. Куликов. Интерес вызывает точка зрения А.Г. Асмолова, оказавшего не только концептуальное, но и организационное влияние на современную отечественную педагогику. Большой резонанс получила педагогическая экспликация философско-культурологической концепции В.С. Библера. Значительную работу по философско-антропологической и философско-культурологической рефлексии истории, теории и практики в сфере взаимодействия взрослых и детей ведет Б.М. Бим-Бад. Обстоятельный философско-антропологический и герменевтический анализ педагогики содержится в работах Л.А. Беляевой, В.В. Мацкевича. Оригинальную педагогику, основанную на авторской философии культуры и детства, предложил А.М. Лобок. Свежий философско-культурологический взгляд на детство содержат публикации Л.М. Андрюхиной. Попытку развить классические философско-педагогические идеи предприняла Л.К. Рахлевская. Важный аспект педагогической антропологии удалось раскрыть К.М. Левитану. Работы, посвященные личностно ориентированной педагогике, открыли новую страницу в отечественной науке о детстве (Д.А. Белухин, О.С. Гребенюк и др.). Попытку широкого философского осмысления итогов и перспектив развития педагогики предприняли Б.С. Гершунский, А.Н. Джуринский, М.Н. Дудина, Б.В. Емельянов, И.А. Колесникова, А.М. Лобок, А.И. Лучанкин, О.Г. Прикот, В.Д. Семенов, Ф. Хофман, К.А. Шварцман, свящ. Евг. Шестун.

Второй пласт актуализируемого в диссертационном исследовании научного наследия отличается не менее значительным многообразием.

Разработка проблемы оправдания приобрела классический характер в трудах Пелагия, бл. Августина, Ансельма, Эразма, М. Лютера, Ж. Кальвина, С. Киркегора, Г. Лейбница, И. Канта, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, Н.О. Лосского, Л.И. Шестова. К истории тео- и антроподицеи все более активно обращаются и современные авторы (отечественные – Е.Н. Камельчук, Е.П. Корогодова, Е.И. Морозов, Э.Н. Перевалова, А.П. Романова, Е.А. Сидоренко, О.С. Соина, А.Ф. Управителей, М.Б. Хомяков и др.; зарубежные – М. Acock, L. Boltanski, G. Braungart, F.W. Dauer, A. Gewirth, E.W. Lopez Castellon, N. Nelson, K. Nielsen, L.P. Pojman, N. Rescher, G.N. Schlesinger, W.L. Sessions, N.E. Simmonds, S.P. Stich, L. Thévenot, P. Wagner, B. Wrightsman и др.).

Возрождается интерес не только к предметам различного рода философских и других гуманитарных оправданий, но и к самому оправданию как способу рефлексии. Так, В.Р. Боровяк предлагает критику экзистенциалистского оправдания милитаризма, В.Л. Махлин определяет философию О. Розенштока-Хюсси как социодицею, В.В. Сербиненко строит оправдание культуры, М.В. Погодин – оправдание общества, В.И. Шамшурин – оправдание государства и права, В.А. Шуков и Г.Н. Хон – оправдание случайности, М.Г. Фаустова реконструирует негативную теодицею в контексте атеистического экзистенциализма А. Камю, Ф. Цанн-кай-си предлагает оправдание повседневности. К.М. Ольховиков в 2000 г. публикует монографию «Нравственное оправдание метафизики: Россия и Запад». Предпринят опыт оправдания провинции автором настоящего исследования. Все это весьма симптоматично, и объясняется необходимостью сознательной реанимации оправдания как одного из неотъемлемых способов философствования. До него, наконец, дошла очередь в процессе преодоления последствий государственного мировоззренческого диктата.

Последнее относится, однако, скорее к термину «оправдание». Дело не только в том, что официальная философия в СССР вынуждена была выполнять апологетическую, оправдательную функцию в отношении партийно-государственной политики и как бы избегала настоящего имени этой функции. Дело еще и в том, что всякая философия апологетична (оправдательна) в каком-то, важном для философа, отношении. Всякая философия что-то защищает и, более широко, что-то оправдывает. Различение же терминов «оправдание» и «аполо-

гия» автор связывает в первую очередь с этимологией и современным словоупотреблением, позволяющими в апологии акцентировать на (апо-) логическом способе защиты, а в оправдании – не столько на логике и не столько на защите, сколько на правде и праве как основаниях и силе, обеспечивающих при необходимости и защиту.

Детство же нуждалось и продолжает нуждаться в защите, в силе и основаниях, которые бы его защиту обеспечили. Благодушный предрассудок об инстинктивной и потому якобы повсеместной любви к детям до сих пор непоколебим в массовом сознании, хотя лишен серьезных подтверждений в исторических, этнографических, психологических исследованиях. Особо следует выделить работы Л. Демоза и других психоисториков, аргументированно представивших историю человечества как историю инфантицида. Нетерпимость к такому положению детства – симптом нынешнего мироощущения и мирозерцания. И так же, как требуют осмысления мироощущение и мирозерцание, становящиеся доминирующими в XX – XXI вв., так требует осмысления и философского анализа положение детства в культуре. Осмысления не только причин исторического и современного инфантицида, но и теоретического, и в первую очередь практического оправдания детства, без которого не было бы никакой истории человечества вообще.

Однако исследований, обстоятельно осмысляющих философско-мировоззренческое значение детства, почти нет. Тем более нет работ, прямо посвященных проблеме оправдания детства и философскому анализу его оправдания, в том числе в различных культурах. Многие исследователи отталкиваются от мировоззренческого значения детства, имеют его в виду, предполагают, прорисовывают некоторые штрихи, уходя при этом в интересную и поучительную конкретику. В работах В.В. Мацкевича мировоззренческое значение непосредственно связывается с категорией права. Но и этот автор остается только на уровне констатации права как социальной реальности, не обращаясь ни к философии права, ни тем более к философскому анализу оправдания детства. Восполнению данного пробела в философско-антропологической рефлексии положения детства в культуре должна послужить разработка темы, ставшей предметом настоящего диссертационного исследования. Само же исследование и его результаты стали первым завершенным опытом решения этой крупной научной проблемы.

Цель и задачи исследования. Главная цель работы – сравнительный философский анализ оправдания детства как выражения позитивного мировоззренческого отношения культур к подрастающему поколению в единстве его практической и методологически отрефлексированной, теоретически эксплицированной и методически оснащенной составляющих. Достижение поставленной цели потребовало решения следующих исследовательских задач:

1. Экспликация оправдания детства как феномена культуры.
2. Философский анализ оправдания детства в языческой культуре.
3. Философский анализ оправдания детства в христианской культуре.
4. Философский анализ оправдания детства в секулярной культуре.
5. Философский анализ оправдания детства в культуре второй половины XX – начала XXI вв.
6. Сравнение результатов философского анализа оправдания детства в различных культурах.

Методологическая основа и теоретические источники исследования. Исходными методологическими принципами настоящего исследования стали: принцип единства логического и исторического (1), позволяющий устанавливать корреляции и взаимодействие практических реалий культуры и их рефлексивно-теоретического выражения; принцип диалектической противоречивости (2), позволяющий учитывать при анализе культур как их несоизмеримость, так и возможности сравнения по различным основаниям; принцип дополнительности (3), позволяющий отражать культурно-исторические реалии как гетерогенные и гетерономные; принцип относительности (4), позволяющий сохранять критическую рефлексивную дистанцию по отношению к анализируемым и получаемым в результате анализа интерпретациям и оценкам.

Существенную методологическую значимость для настоящего исследования имели труды Г.Дж. Бермана, показавшего укорененность европейской традиции права в церковных реформах XI–XII вв.; В.В. Бибихина, выявившего глубокие корреляции культуры речи и культуры молчания; С.И. Гессена, отразившего единство эволюции педагогической теории и ее социокультурного контекста; В.В. Зеньковского, истолковавшего психологию детской игры с позиций христианского вероучения; В. Йегера, осмыслившего историю античной философии как историю теории и практики воспитания; В.Е. Кемерова, выразившего современную метафизику как в первую

очередь динамику; Т.Х. Керимова, концептуально обосновавшего гетерологию; С.Л. Кропотова, раскрывшего единство современной социокультурной экономики, художественной практики и их философской рефлексии; А.Ф. Лосева, осуществившего фундаментальный анализ единства античной мифологии и философии; Дж. Нидхэма, обосновавшего взаимодействие истории эмбриологии с историей религии и философии; М.К. Петрова, раскрывшего механизмы культурной трансляции и культурной трансмутации; Д.В. Пивоварова, предложившего концепцию религии как функционального механизма, обеспечивающего самосохранение культуры; Е.Г. Трубиной, выявившей диалектику основания и безосновности в европейской метафизике; М. Фуко, продемонстрировавшего эпистемологическое родство доминирующих в определенной культуре систем социальной дисциплины, воспитания, перевоспитания, наказания и казни; Л.И. Шестова, вскрывшего противоречивость процесса реализации библейских ценностей в истории европейской культуры.

Основными методами диссертационного исследования выступили: феноменологический анализ (1) текстов, репрезентирующих определенную культуру, явно или неявно выражающих практическое оправдание ее основополагающих идей и ценностей; логическая экспликация (2) апологетической составляющей анализируемых текстов и теоретическая реконструкция (3) имманентного им латентного или прямого оправдания детства.

Для решения поставленных в исследовании задач используется широко применяемая в научной литературе социально-историческая типология культур, выделяющая языческий (архаический), христианский, секулярно-гуманистический типы. В соответствии с этой типологией особо выделяется вторая половина XX – начало XXI в. как эпоха становления нового социально-исторического типа культуры, характеризующегося плюралистичностью, мозаичностью, толерантностью, диалогом, открытостью, префигуративностью, глобализацией, повышенными экзистенциальными и цивилизационными рисками и ростом необходимости ответственности всех и каждого.

Как всякая крупная проблема философии и культуры, оправдание детства имеет широкий междисциплинарный характер. Поэтому для решения задач настоящего исследования привлекается разнообразная источниковедческая база, представляющая достижения историографии, культурологии, этнографии, психологии, педагогики, эмбриоло-

гии, юриспруденции, физиологии, лингвистики и других наук. Осуществление социокультурного сравнения возможно только с привлечением как исторических документов, текстов соответствующих эпох, так и результатов проделанной в литературе их аналитической рефлексии. Особое значение здесь имеют многочисленные исторические памятники-свидетельства разнообразных форм прямого выражения отношения взрослого мира к детству в педагогической практике и их теоретической рефлексии в философских и научно-педагогических текстах. Рамки настоящего диссертационного исследования не вместили немаловажный и репрезентативный материал, связанный с темой детства в художественной литературе, изобразительном искусстве, музыке различных культур. Его анализ, в том числе в целях настоящего исследования, потребовал бы весьма обстоятельного теоретико-искусствоведческого опосредования, что само по себе очень интересно и достойно отдельной работы. Автор сознательно ограничился вышеназванными и, на его взгляд, вполне релевантными источниками.

Требует определенного указания значение, вкладываемое автором в слово «детство», поскольку при колоссальной его общеупотребительности колоссальна и его многозначность, находящая применение в бесконечных метафорах и идиомах. Осложнение при строгом философско-культурологическом анализе возникает еще и вследствие запущенного в научный оборот Ф. Арьесом небесспорного утверждения об «изобретении» детства в начале Нового времени. Учитывая сильную подверженность изменениям значений «детства» в различных культурах, в диссертационном исследовании используется значение инвариантное, зафиксированное во всех международных и отечественных правовых документах – «человеческое существо до восемнадцати лет».

Научная новизна исследования и положения, выносимые на защиту. В диссертации осуществлены реконструкция и философский анализ оправдания детства в различных социокультурных контекстах. Вместо описательных сравнений положения детей в различных культурах и социумах, представленных в этно- и историографической литературе, вместо феноменологических констатаций, привычных для психологической, педагогической и юридической литературы по проблеме детства, вместо линейного детерминизма и автоматического эволюционизма «психоистории» Л. Демоза,

лишь обвиняющей историю человечества в инфантициде, предлагается философско-компаративистский анализ культур под углом зрения оправдания ими детства. Основные положения диссертационного исследования, определяющие его научную новизну и выносимые на защиту, заключаются в следующем:

1. На основе анализа различных версий теодицеи определена методологическая структура оправдания как способа философской рефлексии; этапами, предваряющими оправдание и предъявляющими для его реализации свои результаты, выступают генеалогия, усиология, топология, телеология и эргонология.

2. Установлено, что оправдание детства как феномена культуры реализуется либо в соответствии с определенным онтологическим правилом, нивелирующим детство, либо в соответствии с признанием права ребенка на инаковость.

3. Показана эволюция в европейской культуре мировоззренческого отношения социума к детству; ступенями этой эволюции являются культура детства языческая, христианская, секулярная, современная.

4. Показано, что в языческой культуре детства дитя трактуется как потенциальное бытие, генеалогически эманулирующее из небытия, топологически пребывающее на грани бытия и небытия, усиологически несущее собой в бытие ничтожность, телеологически устремленное к бытию, эргонологически ограничивающее бытие ничтожностью; языческое оправдание детства реализуется в соответствии с нивелирующим его онтологическим правилом эманационно-реинкарнационного круговорота.

5. Дана характеристика христианской культуры детства, в которой дитя трактуется генеалогически как дар Божий, усиологически как Божья тварь, не отягченная грехами взрослых, как чистый образ Божий, топологически близкий к Царству Божьему (ангелоподобность), телеологически устремленный в Царство Божье, эргонологически свидетельствующий о Царстве Божьем; в христианстве детство есть высшая онтологическая правда человека перед Богом, а оправдание тем самым реализуется в соответствии с богоданным правом ребенка на инаковость миру сему.

6. Дана характеристика секулярной культуры детства, которая формируется в Новое время, где дитя трактуется генеалогически как закономерное следствие естественных причин, усиологически

как природный субстрат для потенциальной личности, топологически как встреча природного и социального, телеологически как будущая личность, эргонологически как требующая специальных педагогических усилий социума природа. Согласно секулярному гуманизму, дитя оправдывается как возможность личности: либо из него следует формировать личность в соответствии с педагогическими правилами социализации (социоцентрическая версия); либо ждать, когда оно созреет в соответствии с законами (правилами) природы (биологизаторская версия); либо ждать, когда оно само сформирует из себя личность в соответствии с полагаемыми себе самим правилами (либералистская версия).

7. В культуре детства второй половины XX–начала XXI в. дитя трактуется как индивидуальность со своими правами. В оправдании феномена детства, в воспитании, в образовании в целом на первый план выдвигается идея самооценности детства, суверенности ребенка в его встрече с насущно-Другим, что выводит вопросы происхождения («природы»), сущности, целей («взрослой будущности») отдельного ребенка и детства как такового из-под пристального и навязчивого внимания взрослых. Детство оправдано прежде всего топо- и эргонологически – его насущной данностью миру взрослых здесь и сейчас. Педагогика прежде всего обращается не к целям, не к содержанию учебных предметов, а к условиям и ситуациям как среде непосредственного бытия ребенка, где решающими рассматриваются свободная и искренняя взаимная ответно-ответственная насущность ребенка и взрослого друг другу.

Научно-практическое значение работы. Положения и выводы, полученные в результате работы, могут быть использованы в качестве теоретико-методологической базы в общественных и гуманитарных науках, которые исследуют проблему детства (философская антропология, философия культуры, культурология, социология, психология, педагогика, ювенальное право, история и др.).

Результаты исследования могут применяться в преподавательской практике. Сам автор использовал теоретические положения диссертации в процессе преподавания учебных дисциплин «Философия», «Философия культуры», «Философия образования», «Философская антропология», «Педагогическая антропология», «Юридическая антропология», «Образовательное право» в вузах и учреждениях

дополнительного профессионально-педагогического образования г. Екатеринбург.

Результаты исследования нашли отражение в тексте Государственного образовательного стандарта (национально-региональный компонент) среднего педагогического образования Свердловской области, утвержденного Постановлением Правительства Свердловской области от 18.09.2000 г. № 789-ПП.

Результаты исследования использовались автором при разработке концептуальных и программных документов муниципальной гимназии № 177 г. Екатеринбурга, а также используются в процессе научного и организационного руководства реализацией экспериментального образовательного проекта «Внедрение программы «Образ и мысль» в Свердловской области».

Апробация основных идей исследования. Основные научные результаты докторской диссертации опубликованы в монографиях «Социокультурные смыслы детства» (Екатеринбург, 1998), «Образование педагога: приоритеты и условия» (Екатеринбург, 2001; в соавторстве), «Оправдание детства: от нравов к праву» (Екатеринбург, 2002), в журналах «Философские науки: Научно-теоретический журнал», «Магистр: Международный психолого-педагогический журнал», «Социс: социологические исследования», в материалах 17 всероссийских и международных конференций и симпозиумов. Общий объем публикаций автора по теме диссертации составляет более 35 печатных листов.

Положения и основные идеи диссертации обсуждались:

на семинаре докторантов ИППК при Уральском государственном университете им. А.М. Горького (Екатеринбург, 1997, 1998, 2001, 2002);

на международных научных конференциях «Культура и рынок» (Екатеринбург, 1994), «Русская культура и мир» (Нижн. Новгород, 1994), «Культурное достояние Урала и Сибири» (Екатеринбург, 1995), «Европа на рубеже тысячелетий» (Екатеринбург, 1998), «Ребенок в современном мире. Открытое общество и детство» (С.-Петербург, 1999), «Логика толерантности и права» (Екатеринбург, 2001);

на всероссийских научных конференциях, симпозиумах, конгрессах «Провинциальная культура» (Самара, 1992), «Культура и религия» (Екатеринбург, 1993), «Духовность и культура» (Екатеринбург, 1994), «Философия образования и традиции русской школы» (С.-Петербург,

1995), «Философское сознание в постмарксистском состоянии» (Челябинск, 1996), «Концептуальные основы непрерывного гуманитарного образования» (Екатеринбург, 1997), «Творчество и культура» (Екатеринбург, 1997), «Судьба России: Исторический опыт XX столетия» (Екатеринбург, 1998), «XXI век: Будущее России в философском измерении» (Екатеринбург, 1999), «Общество и социология: новые реалии и новые идеи». (С.-Петербург, 2000), «Культурологический подход в образовании» (Екатеринбург, 2001);

на региональных научных и научно-практических конференциях «Гуманитаризация образования: мифология, религия, искусство» (Екатеринбург, 1992), «Проблемы регионального образования: гуманитарный аспект» (Екатеринбург, 1993), «Инновационная деятельность в системе образования» (Псков, 1995), «Образование взрослых в России на рубеже XXI века: проблемы и перспективы» (С.-Петербург, 1995), «Философия и социология образования на пороге XXI века» (Екатеринбург, 1996), «Уральская философская школа и ее вклад в развитие современной философии» (Екатеринбург, 1996), «Образовательная политика МВД России: проблемы и перспективы» (Екатеринбург, 1997), «Эпистемы: Материалы межвузовского семинара» (Екатеринбург, 1998), «Учебный диалог в развивающем обучении: Профессиональная компетентность педагога и инновационные процессы в образовании» (Екатеринбург, 1998), «Детство. Образование. Богословие и культура (Возрождение софиологии и софиология возрождения на Урале)» (Екатеринбург, 1998), «Современные подходы к развитию образовательной практики» (Екатеринбург, 1999), «Теория и практика профессионального самоопределения в условиях педагогического колледжа» (Нижн. Тагил, 1999), «Образование в Уральском регионе: научные основы развития» (Екатеринбург, 2000), «Социально-гуманитарное образование в средней и высшей школе: методологические и методические проблемы» (Екатеринбург, 2000), «Человек в современном обществе: социальная ориентированность образования» (Екатеринбург, 2000), «Образование в Уральском регионе: научные основы развития» (Екатеринбург, 2002) и др.

Структура и объем работы. Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения и библиографического списка, включающего 436 источников. Общий объем диссертации – 244 страницы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во Введении обосновывается актуальность темы исследования, дается обзор литературы, определяются основные цели и задачи, а также методологические принципы и источниковедческая база диссертации, характеризуются научная новизна, теоретическая и практическая значимость работы.

Первая глава «Опыт теодицеи и оправдание детства как философская проблема» посвящена актуализации методологически значимого содержания классических вариантов реализации философского оправдания Бога как парадигмы всякого теоретического оправдания, особенно в отношении философского оправдания человека и, в частности, детства. Оправдание предполагает определенную исходную аксиологию и онтологию в качестве своего инструмента. Исторически исходными во многих случаях оказываются религиозные ценности, что нашло свое отражение в постановке и попытках решения задачи теодицеи различными авторами. Обращение к их опыту позволяет определить методологическую структуру оправдания как способа философской рефлексии.

Логически элементарная версия теодицеи предложена стоиками: все суть благо, надо только понять и принять его. Аксиологически и онтологически противоположной, но логически той же самой оказывается имплицитная теодицея буддизма, для которого все бытие суть зло, под которым – божественное – благо. Зло в этих версиях теодицеи – кажимость, свойственная либо человеческим фантазиям (стоицизм), либо самому бытию (буддизм). За зло, пусть как нечто эфемерное, должен, таким образом, отвечать не подзащитный теодицеи. В таком оправдании имеет место осуществляемый по логическим правилам перенос вины с обвиняемого на другого. Третью, логически более сложную версию теодицеи представляет перенос вины с Бога, например, Н.А. Бердяевым. Своеобразие этой версии в том, что зло признается в ней реальным, хотя и не всецело поглощающим бытие. Бог-Творец объявляется происходящим из Ничто абсолютно положительным, получающим оправдание такой генеалогией, низводящей Бога пред Ничто до онтологически вторичной сущности.

Такая цена не устраивает ортодоксальное христианство, поэтому в христианской традиции существует четвертая версия теодицеи,

которую можно назвать классической. Впервые наиболее обстоятельно ее реализовал Г. Лейбниц в «Опытах теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла». Анализ «Опытов теодицеи» Г. Лейбница, проделанный в диссертации, обнаруживает, что они включают в себя, во-первых, «свидетельства о величии и благодати Бога» как сущности Его, т.е. усиологию; «величие и благодать», во-вторых, рассматриваются по отношению (топология) к «существам разумным и существам вообще»; в отношении к ним происходит «касание величием и благодатью Бога», а через это касание происходит или не происходит определенное Его им «содействие», «следствие» (эргонология). Уже лаконичная схема «Опытов» Г. Лейбница, представленная в прилагаемых к ней таблицах, раскрывающих композиционное строение трактата, позволяет обнаружить три составляющих оправдания, т.е. усио-, топо- и эргонологии. Нетрудно понять отсутствие еще одной – четвертой – составляющей, а именно генеалогии, т.к. вопрос о происхождении Бога для ортодоксального христианина не имеет смысла. Остается лишь телеология, фиксирующая цели Бога. Но о них можно говорить в теснейшей связи с их осуществлением как находящихся в Его полной власти, т.е. в рамках теоэргонологии.

Своим трактатом Г. Лейбниц отвечает на обвинения, предъявленные Богу в Его виновности как Всемогущего и Всеблагого в существующем зле. Но предпринятый в диссертации анализ трактата показывает, что Бог Г. Лейбница подчинен идеальным причинам. Творя мир, Он выбирает из идеальных миров, но внутри этих миров ничего не меняет и не может менять. Любой идеальный мир как возможность реализации в процессе творения, в свою очередь, несовершенен. В противном случае это был бы еще один Бог. Потому Бог выбирает к творению несовершенный, но наилучший из возможных миров, что, согласно Г. Лейбницу, лучше, чем отказ от всякого творения. То обстоятельство, что в этом сказывается немощь Бога сотворить невозможное, Г. Лейбниц не принимает всерьез: невозможное и Богу невозможно. Зло же – неотъемлемое свойство наилучшего из миров. Теодицея Г. Лейбница также переносит вину за зло мира с Бога на онтологическую неизбежность, существующую по своим логическим правилам и законам, опять же стоящую выше мира и даже Бога.

Но Бог Г. Лейбница еще и желает зла как «должного наказания за вину, а также для предупреждения больших зол и для достижения наибольших благ». По этой причине Бог целенаправленно попустительствует злу и даже пользуется им. Развитие этих идей Г. Лейбница осуществлено в анализируемых в диссертации трудах его русского ученика Н.О. Лосского. Более того, методологическая структура оправдания, предусматривающая пять его составляющих и реализованная в трактате Г. Лейбница для оправдания Бога, Н.О. Лосским реализована по отношению к злу. Та же структура оправдания и у В.С. Соловьева, еще до Н.О. Лосского предпринявшего ее реализацию в отношении добра.

Г. Лейбниц и его последователи находят последним метафизическим виновным совокупность надбожественных правил онтологического порядка. Эти правила принудительны по отношению к Богу, и, конечно же, к человеку. Следовательно, теодицея Г. Лейбница, В.С. Соловьева, Н.О. Лосского и др. оказывается одновременно и антроподицей, причем осуществляемой все тем же логическим приемом переноса вины на онтологическую невозможность быть невиновным. Их антроподицея тоже не может обойти ни оправдывающего человека происхождения (генеалогии), которое не только от Бога, но и от идеальных, ограничивающих возможности даже Бога, причин; ни оправдывающей его сущности (усиологии) как образа Божьего; ни оправдывающего человека места его в богосотворенном по идеальным правилам универсуме (топологии); ни оправдывающего его предназначения (телеологии) для спасения в (идеальном) Царстве Божьем; ни оправдывающих идеально-предопределенных деяний человека (эргонологии).

Такая парадигма оправдания работает не только у авторов, непосредственно занимающихся теодицеей. В соответствии с онтологическим порядком и его правилами вина переносится с человека не обязательно, например, на отсутствующего для атеиста Бога, а на само Его отсутствие (Ж.-П. Сартр), или на Бога, но обезличенного до субстанции Б. Спинозы, или до абсолютной идеи Г. Гегеля.

Находясь в этой же парадигме можно ссылаться на исторический фатум или просто на фатум. Или на эволюционное наследие. Марксизм сводит конечные (метафизические) причины накапливающегося в истории зла, требующего иногда злу

противопоставить зло же, к бесконечной сложности и противоречивости мироустройства. Он добавляет к свойствам этого порядка и вселяющие оптимизм возможности разрешения противоречий, гармонизации, которые осуществляются, в том числе, и усилиями человека. Но и этими примерами не исчерпывается широкое распространение выявленной парадигмы оправдания.

Проделанный в диссертации анализ показывает, что в работах Г. Лейбница и Н.О. Лосского имеет место выход еще на одну версию теодицеи, которая оказывается примером реализации все той же парадигмы оправдания, хотя творимое зло оправдывается уже не невозможностью его избежания, а незначительностью, малостью. Здесь обращает на себя внимание существенное изменение в отношении к ответчику. Он предстает не пассивным объектом (не совершавшим преступление или ставшим орудием превышающей его силы), а активным субъектом вины. Но это требует выхода из сферы одной только логики, которая способна лишь отвести обвинение, а здесь требуется переживание и изживание неотведенной, признанной вины. Здесь уже непосредственно заявляет о себе практика, значит, обустроивающая ее традиция, этос.

Там же, где действует этос, на шкале правосудия оказывается справедливость, подчиненная правилам равновесия, меры как высшего предзаданного идеала, как должного. Но стороны суда, руководствующегося как высшим правилом мерой, тем самым допускают и свое соизмерение. Так, прощающий, а значит, и судящий Бог оказывается соизмеримым человеку. А человек, прощающий Богу «малость» допущенного Им зла, – соизмеримым Богу. Тогда вину человека может искупить Бог, а вину Бога – человек. Так, Свою вину Бог, например, искупает мучениями праведников и невинных душ (кальвинизм, которому сочувствует и Г. Лейбниц). Кроме того, существует версия теодицеи, по которой искупитель чужой вины может быть и добровольен. К ней склоняется С. Киркегор, когда сутью христианства объявляет добровольное принятие бездны страдания за возлюбленного Бога. Но и этот вариант оправдания исходит из принципиальной соразмерности вины и способа ее выкупа. Уверенность в такой соразмерности дает, конечно, не логика. Ее истоки намного глубже. Они – в этосе.

Автор диссертации показывает, что существует еще одна версия теодицеи, указующая на Голгофу как на место, где Бог искупает

не только вины обреченного Им на них человека, всего тварного мира, но и Свою вину. Жертва Христа есть жертва не только для нас и за нас, но и жертва Собою пред Собою для Себя: «Богу Богово...». Тогда в Его делах человек не очень-то нужен (М. Лютер).

Как инверсия подобного варианта теодицеи существует и антроподицея самоискупления, которая делает не очень-то нужным Бога. Таково учение осужденного Церковью Пелагия (V в.). Об этом метафизическом могуществе человека рассуждал Эразм Роттердамский. О нем много и пафосно написано Н.А. Бердяевым. Более уравновешенна и поэтому очень многими поддерживается точка зрения, сформулированная И. Кантом: добрыми делами, творчеством, чистой совестью совершается самооправдание человека – прощение себе своих, тем самым в перспективе всегда простительных, вин. Оно тем надежнее, что совершается не милостью к себе, а по правилам этоса, который оказался выше Бога, подобно этосу языческой архаики, что стоял выше ее богов. Эта – архаическая – модель оказалась живой в мышлении и очень многих поколений христиан, даже тех, кто оспаривал подчинение Бога логике. Примером тому может служить анализируемая в диссертации теодицея П.А. Флоренского, которая строится исходя из православной воцерковленности. Но Церковь – организм богочеловеческий. Пелагий переоценил человеческую сторону его, что вело к отрицанию нужности Бога в делах спасения, критик его бл. Августин переоценил степень божественности Церкви. По этому пути, на котором «католичество верит не Богу, а себе самому» (Л. Шестов), поставив Церковь, т.е. себя на место Бога, идет и П.А. Флоренский, которому, как и бл. Августину, нужна гарантия истинности истины, праведности правды, божественности Бога. А гарантированность он находит в Столпе и утверждении Истины, в Церкви, которой Сам Христос эту твердость в истине и праведности придал и придает. Такой порядок якобы навечно установил Сам Бог – как будто правила эти не в Его же руке. Так что теодицея П.А. Флоренского, как и теодицея бл. Августина, есть скорее еkkлeзиодицея – оправдание Церкви. Человеческая же сторона Церкви есть община, а традиции общинности исторически укоренены в архаическом языческом роде и нанизаны на глубоко укорененное чувство равновесия как проекции порядка, устройства, правил этой родовой структуры.

Упорядоченно-родовая жизнь, в которой растворен архаичный индивид, – это единственная подлинная реальность для него. И даже когда вследствие межплеменного общения, ведущего к объединению мифологий, возникала нужда согласования последних, то иного способа согласования, чем упорядочивание, просто и не могло быть. На смену стихийному, нерефлексируемому порядку, точнее, порядкам отдельных мифологий, приходит нужда в трансформации этих порядков в один – новый, но обязательно – порядок. А это уже потребовало не только стихийной, но сознательной, целенаправленной работы. Ее пришлось вести тем, кто в большей степени эти порядки манифестировал – жрецам. Появляется, наряду с традиционной жреческой практикой, более или менее институционализованная жреческая наука, дабы опять-таки упорядочить это неизбежно многовариантное упорядочивание. А наука стимулирует рационализацию, рефлексию, критицизм. Философия – продукт этого процесса. Так что первых философов можно назвать радикальным по отношению к старым мифам жречеством. Это особенно заметно по тому, что все древние философы, даже если весьма и весьма дистанцировались от традиционных мифологий, предлагали новую картину мирового порядка – очень рационализированного, демифологизированного, но – порядка. Целое, гармоничный порядок, правильность – разные имена устройства архаичного рода. А вся языческая – «человеческая, слишком человеческая» – мудрость и была развитием и прояснением этих архаических идеалов и интуиций.

Та парадигма, которая представлена всей классической традицией тео- и антроподицей, предполагает гарантию своим правилам – онтологический Порядок, что превыше Бога и человека. Такое оправдание и есть согласование с правилами данного онтологического Порядка, подчинение им. Тогда истинная задача теодицеи – оправдать не Бога, а успокоиться на том, что даже у Бога и тем более у человека есть настоящий гарант оправдания – всеобщий и необходимый, постоянный и неизменно существующий. Так что в текстах мыслящих себя христианами и почитаемых за классических христианских философов авторов сквозной и несущей всю смысловую конструкцию интенцией остается уверенность в порядке, в его гарантированно вечных правилах. А если быть точным, – восходящее к языческому, родоплеменно-му, архаическому мироощущению обожествление порядка, поставленного выше любого бога. И теодицея, и антроподицея шли преиму-

ственно путем сообразования генезиса, сущности, целей, топоса и деяний оправдываемого с этим божественным Порядком, с его онтологическими правилами. Истоки этой парадигмы оправдания пребывают в родоцентрическом язычестве, в его этосе, который сопровождает и всю историю христианских церквей. Однако можно проследить и противостояние ему через имена Тертуллиана, Петра Дамиани, Дунса Скота, Оккама, М. Лютера, Бл. Паскаля, С. Киркегора, Л.И. Шестова и др. Его признаки – в немецком романтизме, герменевтике, интуитивизме, постструктурализме...

Сложившаяся в тео- и антроподицеях парадигма оправдания, исторически заданная языческим этосом, теснейшим образом коррелирует с оправданием детства в соответствующей культуре и даже во многом детерминирует это оправдание. Более того, эта парадигма работает не только в языческой культуре и не только в осложненной язычеством истории христианской культуры, но и в культуре, порожденной секуляризацией христианства. Еще одна попытка ее преодоления предпринимается в культуре второй половины XX – начала XXI в.

Вторая глава «Дитя на грани бытия и небытия: оправдание детства в языческой культуре» раскрывает особенности оправдания детства в языческой культуре. Богатая этнографическая литература дает обильный и противоречивый материал о способах воспитания, об отношении взрослых к детям, прояснение которого может быть осуществлено только в опоре на концептуальную культурологическую проработку, что и осуществлено в данной главе диссертации в опоре на труды В. Йегера, И.С. Кона, А.Ф. Лосева, М.К. Петрова, В.Я. Проппа, Й.-Х. Хейзинги, О. Шпенглера и др.

При анализе языческой культуры детства в первую очередь бросается в глаза распространенный и не случайный в ней факт жертвоприношения детьми. Свои жертвы язычник несет хтоническим существам, олицетворяющим силы, обитающие на границе соразмерной человеку сферы бытия с небытием. Как правило, она там, где встречаются различные стихии. Граница соприкосновения двух стихий есть как бы зазор, разрыв дискретного по существу бытия – *intermundia*. В этом зазоре таится небытие. Мощь хтонических существ определена силами небытия. От них приходится бежать, откупаться, восстанавливая пусть онтологически ненадежный, но аксиологически желанный порядок. Желанный настолько, что архаика ставит его превыше богов.

Небытие для язычества – не просто отсутствие бытия. Оно – семя и корень бытия. Потому в языческой культуре и смерть – не смерть, а уход, переход, и рождение – не рождение, а тоже переход, приход в вечном вращении Колеса Жизни – универсального для язычества символа цикличности. Для языческой архаики будущее встроено в круговорот, оно есть продолжение настоящего, которое есть продолжение прошлого. Потому актуализируется прежде всего прошлое и вместе с ним – Небытие, Ничто как подлинный исток, сила, цель и судьба бытия, одним словом, последняя правда его. Потому Бытие во власти Ничто. Ничто вызывает страх, но более всего – почитание, поклонение, а порой и умиление. Ничто требует осторожного и выверенного обращения с собой. Потому всякое обращение к нему погружено в строго соблюдаемый из поколения в поколение ритуал. С Ничто не шутят: его мощь может обрушиться на кого угодно. Тем более закованы в обрядовые традиции те предметы и действия, где граница бытия и небытия особенно прозрачна. Таковы вождь, роженица, лоно, фаллос, старец, дитя. Этому Ничто и несет свои дары язычник, страшась, почитая, поклоняясь, умиляясь, возвращая то, что этому Ничто принадлежит, признавая своей жертвой принадлежность всего небытию. Язычество вообще можно определить как сознание абсолютной зависимости от Ничто.

Великое Ничто выражено позднеантичной философией как Первоединое, которое по сверхмыслимой причине порождает мир, эмануирует в мир, – то ли от преисполненности собой как бы выплескиваясь за себя, то ли от нужды в восполнении своей полноты неполнотой. «Величественный полет вниз» Первоединого, его эманация разворачивается в космическую иерархию бытия от богов до минералов, в которой свое место имеет и человек, и человеческий младенец. Всякий языческий бог – экземплификация эмануированного, а потому в некотором смысле бытийствующего небытия. Бог отличается от человека именно степенью, соотношением небытия и бытия. Все отличается от всего именно этой степенью, а в остальном – «все во всем»: мера и всеединство, сверх которого неиссякаемое в эманациях Первоединое. Сыновство (дочеринство) мыслится здесь как тождество по существу, но тождество ослабленное. Не иссякает только Первоединое, но импульсы его в эманациях постепенно угасают к периферии. Царство мертвых

(хтонический мир) не отделено от мира живых непроницаемой стеной. Умирают даже боги, которых именуют, противопоставляя людям, «бессмертные». Они бессмертны, как бессмертны мертвецы, на то они и хтонические существа. Но опять все дело в степенях. Степень хтоничности убывает от бессмертных (но все же изредка умирающих богов) до бессмертных же минералов, бессмертие которых, однако, есть разновидность смерти. Так, запутываясь в парадоксах, человек убеждается в собственной неполноте и неполноте осмысливаемого мира. Полнота же и правда – там, в Первоедином. Но в сравнении с человеком в богах еще так много от Него.

Человеческий младенец, будучи следствием (генеалогия) непосредственной или, что несоизмеримо чаще, опосредованной эманации, еще не успел как следует войти (топология) в мир живых, он еще полон тем, откуда он, в младенце еще много хтонического (усиология), через которое докатилась в плоти и крови эманация Первоничто, ее импульс. В сравнении с взрослым сущность ребенка содержит в себе больше первоничтоного, первоничтожного. Как правило, ничтожное, ничтойное опять возрастает в старцах. По сию пору широко представлена архаическая вера в «возвращение» умершего через рождение младенца-родственника. Идея круговорота ставит новорожденного и мертвеца рядом (топология) в представлениях язычника. Онтологическая близость новорожденного и умершего проявляется в феномене магической «нечистоты» (эргонология), их окружающей некоторое время. И дитя после рождения еще некоторое время, разное у разных племен и народов, остается существенно (усиология) этим полу-, даже более – хтоническим существом, пребывающим (топология) на границе бытия с небытием. Взрослые должны определиться, ограничить себя им, тем, что оно есть. Таким образом, через дитя (эргонология) Ничто ограничивает взрослых, их бытие, их присутствие в этом мире.

Кровожадность мифологических языческих чудовищ есть проявление их склонности к у-Ничто-жению, их склонности к Ничто, проявление их склонения всего бытийствующего к Ничто, к исконному, подспудному, к подлинному. Кровь может быть заменена иным символом той границы, где, как в крови, встречаются и взаимопроникают жизнь и смерть, бытие и небытие. Возможность пересимволизации задает вектор «гуманизации» язычества, хотя она

совсем не предзадана этому типу культуры. Язычество – это культура рода, а потому крови, потому - жертвенной крови. Кровожадность божеств-чудовищ распространялась, эманировала и на взрослых людей. Эманация шла по нисходящей и трансформировалась в свирепость, проявляющуюся в отношении к детям у ряда племен. Ослабевающая эманация у-ничто-жающей кровожадности остывала после свирепости в отношении взрослых к детям далее – в чувстве неловкости за то, что они – ... дети. Затем эманация ослабевала в равнодушии ряда племен к своим детям. И даже заботливые взрослые ряда языческих племен считают своих (усиологически, а потому и эргонологически) недисциплинированных детей пребывающими (топология) вне мира взрослых, т.е. вне мира культуры. При том взрослые язычники зачастую именуют себя детьми, сынами и дочерьми, но не людей, а своих богов. Это сыновство мыслится в буквальном, даже кровном смысле. Человеческие родители несущественны. И пока человек не обретет первосортных, божественных родителей (родителя, родительницу), он и человеком-то в полном смысле не является. А приобрести их, т.е. стать полноценным человеком, можно только пройдя через инициацию. Инициация – тоже убийство, в этом ее смысловое тождество со смертельной жертвой. Потому инициация может привести и к физиологической смерти: иницируемый умирает как «второсортный» человек, но он и рождается как «первосортный» человек – уже не от людей, а от божества (божеств). Физиологическая смерть во время инициации значит лишь, что божество родило иницируемого в другой мир, в иные, сверхчеловеческие сферы. Так и смертельная жертва предается воле божества.

Инициация делает человека сыном божества, возводит его на новую ступень в космической иерархии, на которой уже другие законы и к которой отношение уже по другим правилам. Инициацию должен пройти ребенок в свой срок, но ее может пройти и иноплеменник, которого, кстати, до того, как правило, должна усыновить какая-либо семья, т.е. сделать своим ребенком – независимо от его возраста. И тут ему придется потерпеть – ведь он еще не стал полноценным человеком. Но вот он проходит инициацию, «вступление», и вступает в мир полноценных людей, а потому полноправных людей, взрослых людей. Как правило, «новорожденному» взрослому присваивают и новое имя. А обращение

к нему по имени, которое он носил до инициации, есть крайнее оскорбление. Инициация начинается уже не детскую, а взрослую жизнь, ч кончается, соответственно, детскую. Но инициация есть и рождение, а потому начало богосыновства. Одно детство сменяется другим. А там ждет и третье детство – посмертное. Для шамана между вторым и третьим ждет еще одно, в которое шаман входит после специфической только для его касты инициации. И все же второе, третье, четвертое – это не детства, а лишь сыновства, бого-, демоно-, духосыновства взрослых людей. А взрослый человек в силу своего богосыновства – сверхчеловек. Просто же человек, «всего лишь человек» – это дитя до инициации. Но не должно в языческой культуре человеку оставаться «всего лишь человеком», он должен пройти через инициацию, которая и является целью детства.

Инициация может совершаться поэтапно и растягиваться на несколько лет, может быть единомоментной, может быть соединена с родильным обрядом и даже ему предшествовать, даже предшествовать зачатию. Язычество вообще внутренне колоссально разнообразно. В язычестве борются друг с другом две тенденции, задающие и две его основные вариации, одна из которых в большей мере выражена на Востоке и может быть названа «лицом к Ничто». Говорить о Востоке здесь приходится с известной долей условности, поскольку, например, в буддизме или, более того, в конфуцианстве берет верх скорее противоположная тенденция (так двоятся на Западе Афины и Спарта). Быть лицом к Ничто – значит стремиться к мокше, нирване. Йога – психофизиологическая техника рассасывания бытия. Смерть сама по себе не спасает от существования со всеми его страданиями, т.к. ведет лишь к инкарнации. Бытие цепко, прилипчиво, хотя и просвечено всюду небытием. Отсюда множество детей и множество смертей, много «восточной» сдержанности и отрешенности от мирской суеты. Так у индусов. Но и у китайцев конфуцианская привязанность к мирскому восполняется даосской нацеленностью на Дао-Путь, освобождающий от пут (бытия). Человек здесь – путник. Детство – возобновление шествия с того рубежа, к которому отбросила или продвинула смерть.

Такую обращенность преимущественно к посюстороннему можно встретить в Эллады, она направлена скорее «лицом к Нечто». Именно здесь такое внимание и уважение к акме – вершине «дуги» жизненного пути, порою зрелости и бытийной полноценности. Аид –

скучное место. Детство же прекрасно, но – своим телеологическим обещанием движения к акме. А в общем, «что малый, то и старый». На обращенном же к Ничто Востоке праведный старец крепчает, хотя бы внутренне, стряхивая в конце концов ветшающую плоть. Но во всех случаях дитя презреннее. Даже плод мог восприниматься с большим трепетом, о чем говорят распространенные и на Востоке, и на Западе мифы о знающем все ответы человеческом зародыше. Но рождение пресекает это всеединство. И чем плод ближе к рождению, тем подозрительней относятся к этому пришельцу из ничто. И если еще какой-то срок взрослые питают к новорожденному мистический страх как к явлению Оттуда, называя его «нечистым», то потом, до инициации дитя – пария своего общества, своей культуры. Потому и всякая социально-культурная неполноценность именуется как детство.

Разными методами и с разной степенью жесткости подталкивает архаика детей ко взрослой жизни, не к человекосыновству, а к богосыновству, чтобы, качаясь на волнах эманаций, дрейфовать к Первоединому Ничто, в котором вся полнота, вся истина, вся правда. Детство – онтологически вынужденный этап в этом дрейфе, таково правило, установленное логикой эманации, которой обременило бытие само Первоединое. И потому детство следует терпеть и/или исправлять. В этой культуре долгое время отсутствует институциональная выделенность образования как специальной социальной сферы, предназначенной для вовлечения детей в культуру. Институт образования заменяет предельно ритуализованный автоматизм цикличной социальной жизни.

Таким образом, предпринятая в диссертации реконструкция оправдания детства в языческой культуре фиксирует генеалогию детства (происхождение из Ничто), топологию детства (пребывание между Ничто и бытием), усиологию детства (несущественность), телеологию детства (инициация во взрослость), эргонологию детства (ограничение взрослой жизни). И не было бы никакой правды в детстве, если бы не главнейшее для архаики – происхождение. В бытийной ничтожности правда детства: оно не просто ближе бытия к Ничто, оно непосредственно из Ничто. Тем самым детство само предстает как бытийствующая манифестация Ничто, как манифестация правды бытия. Ничтожность ребенка – самоговорящий знак ничтожности бытия, всхлипнувшего из небытия, чтобы в него же

и провалиться. Ничтожность ребенка делает его мистически насыщенным, а социально – ущербным, что в полной мере соответствует архаической онтологии, главные правила которой могут быть эксплицированы из максимы «сблюдай меру», что значит «каждому свое», т.е. из языческого этоса. Этическая парадигма оправдания, будучи единственной для языческой культуры, получила свое явное выражение при реконструкции оправдания в ней детства.

Третья глава **«Дитя как образ Божий: оправдание детства в христианской культуре»** содержит анализ христианского вероучения с точки зрения онтологической и социальной значимости детства, раскрываемой, прежде всего, в триадо- и христологической составляющих христианского богословия.

Христианский Бог, в отличие от языческих богов, трансцендентен миру, поэтому фундаментом и сердцевиной христианского рассуждения оказывается апофатическое богословие. И все же Божество по благодати открывается человеку, что и делает возможным катафатическое богословие. Рефлексия и реконструкция оправдания детства в христианстве невозможны вне осмысления фундаментального для него догмата о Троице. Для христиан единый Бог – «не одиночка, а общество» (Г. Честертон). И не просто общество, оно вмещает в себя куда более интимное отношение отцовства-сыновства. Положительное христианское богословие эксплицирует тему сыновства из сокровеннейшей сердцевины своей веры. Именно эта тема стала главной причиной колоссального по важности для всей последующей христианской истории события – 1-го Вселенского собора в г. Никее, осудившего арианское принижение Сына Божьего до твари. Интуиция нераздельности и неслиянности Божественных Лиц, оформленная в триадологическом догмате, нераздельность Отца и Сына – одна из самых ключевых во всей христианской культуре. Такова она и в отношении человеческого отцовства-сыновства, в отношениях мира взрослых и детства.

Сущностное тождество Отца и Сына делает христианство отличным как от иерархического язычества, так и от логического монотеизма, тоже задающего иерархию. В христианстве все гораздо сложнее и антиномичнее, отношения не покрываются языческим иерархизмом и субординатизмом. Образ детства в христианстве существенно многозначнее, чем в язычестве. Христианство не отбрасывает ничтожную

составляющую в человеке, в ребенке в частности. В конце концов, вся тварь по Божьей воле – из ничто, т.е. в физиологическом (фюсис) смысле дитя есть одно и то же и для язычества, и для христианства. Христианство также, следуя заповеди «Кесарю Кесарево», не оспаривает социально-политическую зависимость ребенка от взрослого. Но в язычестве и физиология, и политика встроены в онтологию мира сего. В христианстве же эта онтология производна, тварна, правила ее не абсолютны. Премирность Сущего делает парадоксальной все иерархии и логики мира сего, в том числе и смыслы детства.

Христианскую педагогику существенно определяет смысл евангельской цитаты: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царствии Небесном; и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Мф. 18: 1–5). Иисус Христос уравнивает Себя с ребенком. Человек есть спасенное ли, неспасенное, но чадо Божие, а чадо есть рожденный, не рожденный ли (только зачатый), но человек. Потому теряет свою ценность «акме» как повод бытийного превосходства. «Акме» есть превосходство только и только для мира сего. «Акме» даже теряет свое превосходство перед детством, потому что последнее и по бытийным меркам ближе (топология) миру иному и есть дар (генеалогия) мира иного, т.е. ближе к Богу, онтологически сопричастней Ему. Детство пронизано Божественным в большей степени, усилогически в нем больше подлинного бытия, а значит, детство ценнее, а дети божественнее взрослых. Даже немощь ребенка в сем мире свидетельствует о мощи его в Царстве Небесном, мирская беспомощность – о помощи Божией, зависимость – о высшей свободе, неразумность – о высшей мудрости. Отсюда и природная невинность ребенка (эргонология), обремененного порой единственно лишь всечеловеческим грехом.

И именно тому, кому удастся сохранить в себе и детскую невинность, и детскую открытость Богу и миру, тому остается божественное свойство – творить. Человек творчества, как и дитя, – совопросник Богу и соответчик Ему. Он не утерял себя как Око Оттуда и как Голос Оттуда. Поэтому «устаи младенцев глаголет истина». Ответ же взрослого ребенку – это ответ и перед Богом, т.е. это не только ответ кому-то, но это еще и ответ за кого-то, это постоянная готовность

к ответственности, агапе – христианская жертвенная любовь. Посвящение ребенка в свою жертвенную к нему любовь, откровение ребенку этой любви – главная интонация христианского воспитания. И в таком воспитании и образовании отменяется языческая истина, что учитель умирает в ученике, что наступает момент, когда ученик зял то, что мог передать ему учитель, и пошел вперед вооруженным и больше не нуждающимся в этом учителе. Христианство осуществляет иную истину – непреходящей ответственности друг за друга учителя и ученика как в равной мере детей одного Отца, как братьев.

Автор диссертации обращает особое внимание на то, что историческое христианство порой очень мучительно преодолевает язычество. Приходится иметь в виду исторические особенности и той эпохи, когда культура сознательно осуществляла себя под знаком христианских ценностей. Нельзя не учитывать значительной непреодоленности язычества в эпоху Средневековья. Нужно делать поправку на меру репрезентативности Средневековьем христианства как такового. Поэтому в диссертации анализ христианского оправдания детства осуществляется в большей мере по богословским источникам, на основе вероучения, а не по историографии средневековой педагогики, которая даже в монастырях зачастую являла собой искание совместимости архаических привычек с новозаветным откровением.

Христианство – религия богосыновства. Человек здесь всегда – дитя. Преодолеть в себе детство – значит предать свое богосыновство. Богосыновство означает и то, что все мы – братья. Непреходящая взаимная братская ответственность пред единым Отцом – вот презумпция христианского воспитания, вытекающая из любви к Богу и образу Его в человеке. В отличие от язычества христианство культивирует детство, детскость, но не инфантилизм. Христианство бежит соблазнов мира, а главное, бежит того, чтобы миром сим ограничиться. Ему присуща устремленность (телеология) к трансцендентному Царству Небесному, не отвращающая, однако, от мирского – от той его стороны, которая несет в себе импульс Творца. Ребенок должен войти в этот мир, знать его, уметь жить в нем, любить его как тварь Божью. Однако эмпирическое, посюстороннее не должно подавить надэмпирическое, божественное. А последнее теснейшим образом связано с детством, детскостью. Для христианина главное, зная мир, не потонуть в нем, в его соблазнах; зная тварь, не забывать Творца, любя тварь, паче любить Творца ее.

Заметное своеобразие христианства еще и в том, что оно видит образ Божий не только в младенце, но даже и в не рожденном еще плоде, восставая против абортотворства как убийства. Образ этот замутнен первородным общечеловеческим грехом, от которого, однако, каждый человек уже спасен жертвой Христа. Нужно лишь пройти через крещение, восстановив тем самым свое богосыновство, которое, впрочем, не гарантирует от других грехов, ведь богосыновство – это и свобода, в частности – свобода уклониться во зло. Быть как дети – это возможность удержаться от зла и войти в Царство Небесное в братской всечеловеческой любви детей Божиих к Нему и друг к другу. Богосыновство здесь не упраздняет детство, а вбирает его в себя. Конфирмация фиксирует повзросление. Но факт этот касается отнюдь не последней онтологической глубины человека, так что православие смотрит на него лишь как на повод к одному из миропомазаний, расчищающих образ Божий в человеке до детской чистоты.

Итак, все составляющие оправдания в христианстве связывают детство с Богом: генеалогически дитя Богом допущено в мир, топологически дитя ближе Богу, чем взрослый, усиологически дитя божественно как образ Божий, телеологически дитя несет собой то, что не должен растерять взрослый, эргономически дитя восполняет образ Божий во взрослом. Детство оказывается настолько оправданным, что им – через сохранение в себе, через ответственность за него в родительстве и учительстве – оправдывается и взрослый. Так что антроподицея в данном случае служит не только историческим, но зачастую и логическим посредником между теодицеей и оправданием детства. Более того, детское во многих отношениях метафизически первичнее человеческого как такового. Особенно ярко это выражено в триадологии. И именно в ней право оказывается не ниже этоса, ибо этос весь в мире сем, а дитя манифестирует собой право на инаковость миру сему вместе с его этосом. В социально-исторических же реалиях христианской культуры наложение права не отменяет этической доминанты, что находит свое выражение в своеобразных аксиологических наложениях, смещениях и несоответствиях при оправдании детства, например, в эпоху Средневековья.

Четвертая глава «Дитя как возможность личности: оправдание детства в секулярной культуре» содержит исследование мировоззренческих основоположений педагогики Нового времени.

С эпохи Возрождения интерес европейской культуры сосредоточивается на человеке. Гуманизм ставит превыше всего человека, что ведет к формированию секулярной культуры, в которой верх над христианством берет атеизм. Человек рассматривается как продукт и катализатор мирового эволюционного процесса. Исполнение человеком этой катализирующей роли чаще всего и называют собственно творчеством в отличие от непосредственной природной эволюции. Перед философией человека и практической педагогикой встают вопросы о моменте, с которого ребенок становится человеком, о факторах «очеловечивания» ребенка. К таковым относят либо общество (позиция социоцентризма), биологию человека (биоцентризм или витализм), уникальность отдельного ребенка (индивидуализм или либерализм). Перечисленным ответам следуют антропологии, в которых человек трактуется либо как «дитя эпохи», либо как «дитя природы», либо как «дитя самого себя» («self-made man»). И каждая антропологическая трактовка имеет продолжением соответствующую педагогику: авторитарную, адаптивную и либеральную.

В соответствии с социоцентристской версией человек плодоносит (эргонология) лишь тем, что – в соответствии с законами-правилами этого мира – предзадают засеянные в ребенке обществом (усиологические) семена. Таким образом, общество в лице воспитателей и учителей формирует человека из ребенка (генеалогия). Если они делают это по правилам, правила же и гарантируют педагогический успех в виде полезного обществу гражданина. Иначе говоря, общество в лице воспитателей и учителей исправляет ребенка по направлению к человеку – по правилам этого общества взрослых людей. Так что ни генеалогически, ни усиологически детство не оправдываемо иначе, нежели общественным на него воздействием, что требует постоянного присутствия (топология) мира детства внутри мира взрослых. Самым же главным в природе ребенка оказывается ее принципиальная пластичность – «*tabula rasa*». Так что телеологически оправдание детства тоже зависит от взрослых. А природная составляющая ребенка настолько благоприятна, что позволяет себя не учитывать.

Или – и здесь страшное продолжение все той же логики – не учитывать «неподходящий для социализации материал» в лице инвалида, особенно новорожденного инвалида, изолируя его или даже уничтожая. Таков детопожирающий итог этой логики, включая и простодушно-либеральное отношение к абортам.

При всех вариациях вытекающая из идеи tabula rasa педагогика сводится к регулируемой по заданным правилам изоляции ребенка от мира, чтобы он имел контакт с внешним миром только через те формы, которые проектирует или разрешает взрослый. Эта идея лежит в основе педагогических изысканий Дж. Локка, Я.А. Коменского, Д. Дефо, Ж.-Ж. Руссо, Э. Кондильяка, Ж. Кондорсе, И.Г. Песталотти, Б. Франклина, Дж. Милля, Л.Н. Толстого и многих других замечательных и во многом непохожих мыслителей. Их различия определялись целями, которые они ставили перед воспитателями и учителями. Дж. Локк, например, ставил на первый взгляд весьма индивидуалистически звучащую цель воспитания отдельно взятого джентльмена. Потому и вся методика оказалась привязанной к семейному воспитанию, домашнему обучению с помощью гувернеров. Но в истоках его – концентрированная и возвышенная всечеловеческая культура взрослых членов элитарной семьи. Я.А. Коменский искал путь ухода от элитаризма и создал впечатляющую систему эгалитарного образования, которая по сию пору озабочена способами учета индивидуальных особенностей учащихся, всякий раз малоэффективными. Ж.-Ж. Руссо предлагал смести такую школу и заняться природосообразным индивидуальным пестованием под руководством вобравшего в себя чуть не всю мудрость культуры наставника. При всем впечатляющем пафосе педагогики Ж.-Ж. Руссо она остается элитарно-мечтательной, особенно на фоне худо-бедно, но повсеместно работающей системы Я.А. Коменского. Л.Н. Толстого тоже вдохновлял пафос Ж.-Ж. Руссо, но поступил он тоньше, пытаясь не сломать школу за ее искусственность, а прогнать искусственность из школы. Толстовская деинституционализация школы в результате настолько раскрепощала учащихся, что не оставалось никакой крепости на пути самых случайных и нелепых влияний среды. «Битва» с Я.А. Коменским никак не вела к убедительной победе. Начиная с работ А. Бине во Франции, а потом и во всем западном мире педагогика пошла путем конвергенции элитарности и эгалитаризма – следуя смысловой

сплавленности индивидуального и социального начал в антропологии Нового времени. Так явилась мангеймская система, в своих основах имеющая все того же Я.А. Коменского, но (социально) дифференцирующая детей в зависимости от их (природных) «способностей». Советская же школа шла преимущественно по пути массовой унификации.

Несмотря на стремление советского государства к тотальной переделке «человеческого материала», «джин» личности так или иначе вырывался в исканиях А.С. Макаренко, продолжавших его дело Т.Е. Конниковой, Л.И. Новиковой, А.Т. Куракина. Л.В. Занковым были разработаны методики, развивающие личность через обучение на основе высокого уровня трудности, Д.Б. Элькониним и В.В. Давыдовым – на основе вовлечения детей в логику становления понятий. «Оттепель» позволила В.А. Сухомлинскому на всю страну заговорить о воспитании духовной оси личности школьника. Но лежащая в основе их работ философия человека и следующее из нее понимание детства объединяла их педагогику с официальной. Личность понималась как инкорпорируемая из общества, как результат интериоризации общественного содержания. Тогда ребенок генеалогически – чистая природа, усиологически – природой же предоставленный «материал» для будущей личности, субстрат, но еще не сама личность. Телеологическая возможность стать личностью не только актуализируется благодаря обществу, т.е. благодаря взрослым, личность и привносится обществом в благоприятный природный «материал», исправляя его по своим правилам. Так, на одних и тех же философских позициях оказываются самые разные люди. И социоцентризм имеет место не обязательно только в условиях тоталитарного государства.

Согласно структурно-функциональному подходу Т. Парсонса и Р. Мертон, человек выполняет набор общественно целесообразных функций, или исполняет репертуар социально значимых ролей. В противном случае его поведение квалифицируется как девиантное, отклоняющееся, и требует более или менее насильственного вмешательства государственно-правовой или правоохранительной системы. Показательна тенденция, по которой Т. Парсонс несущими элементами общества считает людей, а Р. Мертон – разнообразные институты, через которые люди, поколение за поколением, проходят, вырабатывая свой ресурс. Вписать подрастающие поколения в эти

институты, наделить соответствующими функциями-ролями, иначе говоря – социализировать, исправив детскую природу по правилам взрослых – главнейшая задача школы, всей воспитательно-образовательной системы. Родственны изложенным взгляды представителей так называемого «нового гуманизма» (П. Херст, Дж. Вильсон, М. Уорнок, Л. Кольберг, А. Харрис и др.).

Альтернативой социоцентризму является биологизм в подходе к человеку, в частности к пониманию детства. Наиболее ярко он представлен бихевиоризмом (Дж. Б. Уотсон, Б. Ф. Skinner, Дж.К. Хоманс, П.М. Блау, Р. Эмерсон и др.). Педагог-бихевиорист выступает как программист: следует лишь уметь дожидаться природной готовности подрастающего организма к усвоению и исполнению той или иной программы. А она, в свою очередь, привязывается прежде всего к наследственности индивида, предстающей перед педагогом как «способности». С ними (а не с личностью ребенка) педагог и имеет дело. Уметь продиагностировать способности, таким образом, – первейшее дело педагога. А дальше – продвигать по такой системе воспитания и образования, где ребенок мог бы реализовать свои способности. Поэтому обучение по мангеймской и похожим на нее системам заканчивается в тот момент, когда дети перестают усваивать материал. При этом считается, что потенциал их соответствующих способностей реализован, исчерпан и нужно переводить ребенка в другую группу, где бы он мог развивать и реализовывать другие способности – опять до исчерпаемого предела.

Социальное программирование, исходит ли оно из сугубо социальных задач или из задач развития биологических задатков, обрекает на подавление общим (социальным или/и биологическим) индивидуального, уникального. А это диссонирует с изначальным смысловым горизонтом гуманизма, где общественное, коллективное, родовое все же не заслоняет высокой онтологической значимости индивидуального – не как случайного, хотя и постоянно случающегося, а как ценного самого по себе и потому столь же изначального, как и родовое. Вот это растворение индивидуального в биологическом или в социальном всеобщем (или в их взаимоналожении) и удерживает многих на позициях принципиальной презумпции индивидуального начала в человеке, опора на которое должна задавать и соответствующую педагогическую теорию,

и соответствующую педагогическую практику. Так, с конца 60-х г. XX в. привлекают к себе большое внимание «критическая теория социализации» Ю. Хабермаса и «теория эмансипирующей социализации» В. Орбана, доказывающие в пике структур-функционализму внутреннюю автономию индивида, всегда по-своему отбирающего из среды то, что и как ему надо. Особенно ярко индивидуалистический пафос звучит в произведениях экзистенциалистов. Сегодня в том же направлении ориентирует теория дескулизации И. Иллича. Сходными являются и интенции гуманистической психологии, положенной в основу постсоветской педагогики. Но индивидуалистически ориентированная педагогика, полагая главным движущим фактором уникальность ребенка, целью детства продолжает считать то же самое, что социо- и биоцентристская ориентации – взрослость. Телеологически она от них не отличается. Только в данном случае ребенок преимущественно сам себя делает взрослым, сам исправляет в себе детскость во взрослость. Так и языческая архаика толкала дитя из детства в «истинное», т.е. взрослое, состояние. Но для язычества истина и зрелость укоренены в прошлом, поэтому дитя выталкивается из настоящего в прошлое (в его образы и каноны). Здесь же, независимо от того, какой фактор полагается за ведущий, мы встречаемся с выталкиванием ребенка в будущее, которое тоже мыслится как цель, как истина человека.

Итак, секулярный гуманизм принципиально похож на язычество своей онтологией, оставляющей всю правду детства не ему самому. Поэтому детство с такой точки зрения подлежит исправлению в соответствии с возможностями стать взрослым. Эргонологически детство потенциально взрослостью, чем и обретает свое высшее оправдание. Стремление общественно санкционированной педагогики исправить детство во взрослость вскрывает взгляд на ребенка как на существо бесправное. Детство в таком мировоззрении не имеет права быть само по себе. Оно есть лишь в отношении своей перспективы исправления, превращения во взрослость. Недоразвитая взрослость – вот метафизический приговор детству со стороны такого мировоззрения. Дитя произошло (генеалогия) от взрослых, из-за взрослых. Дитя пребывает среди (топология) взрослых. Единственная цель (телеология) детства – взрослость. Дитя впоследствии (эргонология) станет взрослым. Причастностью

детства ко взрослому миру оно и оправдывается. И причастность эта отчасти задана природой, ее законами и правилами, а отчасти правилами социально-культурной жизни, практическое соблюдение и осуществление которых закрепляется за специальной – педагогической – деятельностью (опять же) взрослых. Предпринятая в диссертации реконструкция оправдания детства в секулярной культуре явно демонстрирует существенное доминирование в ней этической парадигмы оправдания, что и сближает отношение секулярного социума к детству с языческой архаикой.

Пятая глава «Дитя как насущный Другой: оправдание детства в культуре второй половины XX – начала XXI в.» посвящена анализу отношения к детству в европейском и отечественном социуме последних десятилетий.

Во второй половине XX века в Европе и находящихся под ее культурным влиянием странах мира сложился плюралистический социум. Анализ его ценностных оснований и свойственной ему онтологии требует обращения к несколько раньше возникшей, но репрезентирующей их философии диалога, представленной прежде всего именами М. Бубера, О. Розенштока-Хюсси, М.М. Бахтина, к синергетике, ставшей сегодня респектабельной общенаучной методологией, и к постмодерну, представленному не только большой группой мыслителей, но и художественной практикой. Автор диссертации использует результаты осмысления духовных основоположений современной (постсовременной) эпохи, осуществленные прежде всего в трудах В.В. Ильина, И.П. Ильина, В.Е. Кемерова, Т.Х. Керимова, С.Л. Кропотова, В.Л. Махлина, А.В. Перцева, В.А. Подороги, К.Р. Поппера, Е.Г. Трубной, Ф.А. фон Хайека и др.

В децентрированном, открытом, «ризоматическом» обществе, трезвющем от идолопоклонства (текстам, личностям, классам, нациям и др.) принимается негарантированность, подвешенность, бесосновность существования. Оно не настаивает ни на Боге, ни на безбожии. В его культуре Бог не рассматривается как один из прямых со-деятелей. Поэтому Бог – не Тот, Кто непременно синергирует с миром, с человеком. Бог скорее есть Отсутствующее. Причем Отсутствующее для человека. За Него человек ничего не решает, в том числе не решает за Него – есть Он или Его нет. Бог отсутствует для человека, отсутствует не только не участвуя

в делах человека, в делах мира сего, но и участвуя именно Своим отсутствием, которое детерминирует сильнее всякого присутствия.

Следствием этого детерминирующего уклонения Бога от детерминации является бесконечное многообразие самоволий: только Бог может связать волю, только Бог может не препятствовать волям – Своим отсутствием. Так люди предоставлены самим себе – своей воле. Человеку не нужно продираться к Богу, а нужно бежать от всего, что хоть как-то пытается выдать себя за Него, бежать как бы от Него Самого, чтобы если и быть доступным, постигаемым, то только Им, а не теми, кто претендует на посредничество и лишь заслоняет Его: ускользание-встреча или встреча-ускользание. То и другое неразличимы в этой теологии. Избегать Бога есть то же самое, что отдаться во власть Богу. Отдаться во власть Богу – это избегать Бога. Быть во власти Его везде и всюду, даже не сомневаясь в том, есть ли на то воля Его. А вот есть ли воля Его на то, человеку неизвестно, и нет никакой гарантии в ведении того. Человек может лишь выбирать Бога, выбирая не Бога, а либо идола, либо Его отсутствие – вместе с болью этого отсутствия. Боль входит в антропологию, и продолжением негативной теологии становится негативная антропология (А.В. Чечулин и др.).

Поэтому тео- и антроподицея становятся оправданием Иного/Другого («гетеродицей»): Бог как абсолютно Другой, человек как другой – Богу, человеку, себе самому. Бог, претерпев со времени М. Лютера очищение от смешения Его с идолами, остался «Радикально Иным». Но инаковость другого свидетельствует о множественности – не той, что с необходимостью полагается (эмануирует, эволюционирует) из Единого, а сущей и без единства, точнее, превышающей всякое единство, допускающей и единство. Человек, весь мир оказываются в потоке, где рассыпаются все идентичности. Но это не мир, лишенный ценностей. Ценными в этом потоке оказываются не иллюзорные острова стабильности и гарантий, тем более не некие иллюзорные «вечности». Ценными оказываются мириады мгновений подвижной жизни. В этом дискретном, пульсирующем, непредсказуемом мире у человека нет гарантии и нет долга-задолженности перед ней, но есть право, права, как другое право, другие права есть у другого, у других.

Каждый человек остается наедине со своей верой и каждый остается в своем праве – не по отношению к Богу, а по отношению

к другому человеку, к другим людям, имеющим свое право, свои права. Здесь, в человеческом мире разворачивается подлинная синергия воли, прав. Отсутствие Бога в этой синергии оправдывает ее, оправдывает человека. Негарантированность бытия и правды бытия означают прощание с идеализмом, переход к радикальной прозаизации: к отрезвлению от поэтично-мессианской, сотериологически-претенциозной пафосности и к религиозному, благодарному признанию и приятию повседневности.

В этом контексте наряду с правомочностью Бога признается правомочность каждого («прозаичного») человека. Их права лишь условно сводимы в некоторое временное единство встреч. Это социум, в котором признается неизъяснимость суверенных волений. Между волениями разворачивается непростая, негарантирующая что бы то ни было, дискретная и подвижная синергия, в которой вновь и вновь определяются и переопределяются права ее участников. Парадигма оправдания как упорядочивания, исправления в соответствии с незыблемыми правилами уступила место парадигме оправдания как признания права, прав, что объясняет необходимость осуществленного в диссертации обращения к вопросу формирования не только новой парадигмы оправдания, но и самой традиции права.

Автор диссертационного исследования, рассмотрев различные точки зрения на генезис права, приходит к выводам о праве как самостоятельном, возникающем гораздо позже морали феномене, а о морали, этосе, нравственности как об архаическом способе регулирования общественных отношений, т.е. способе регулирования жизни рода – общности, мыслящей себя как кровно-мистическое единство, в котором нет места приватной жизни, а все уместное располагается в освященном иерархизированном порядке. Этос – регулятор отношений малой, контактной группы, каковой и был архаический род. И сколь бы многочисленным впоследствии не становилось общество, пока оно мыслит себя и действует как большая семья, как физическое и/или мистическое единство, оно регулируется этосом – стихийным и осознанным, устным и записанным, номинально во втором случае зачастую называемым «правом», но по-настоящему обслуживающим волю и интерес единственного признаваемого таковым субъекта – тотальности. Право же – регулятор отношений в полисубъектном социуме, оно – продукт компромисса многих интересов, воли, сил, пульсации ответов друг другу и возни-

кающей из них взаимной ответственности. Это спонтанная, свободная ответственность, не обреченная на результат, а значит, негарантирующая, рискованная ответственность. Человек волен ответить, волен не ответить, волен остаться в своем непонимании. Ребенок здесь с рождения, даже с зачатия и даже до него «вброшен» в это «понимание-непонимание», в этот диалог, шире – в синергию – с другим человеком, с другими, со всем миром до всякого дифференцированного сознания «я» и «другого человека».

Человеческое становление (генеалогия) происходит как встреча и ответ, ответы другому, другим. Игра ответов, ответственности – топос детства. И только в спонтанной, непредсказуемой и неподдавленной целью, суверенной по отношению к цели свободной игре слышны вопросы и ответы. Дитя изначально (усиологически) открыто, вопрошает, если только стараниями взрослых, их навязчивостью эта детская открытость не деформируется. Ребенок природней, естественней, ответней (ответственной), а потому и откровенней (эргонология). Прямое воздействие на ребенка есть род агрессии против ребенка, поскольку он изначально открыт, не защищен. Его ответом на прямое воздействие будет только стихийная самозащита, поиск компенсации. Педагогическое воздействие будет намного эффективнее, когда оно не прямое, а резонансное, т.е. возникшее в результате осторожного прикосновения к ребенку, направленное не прямо на ребенка, а мягко вовлекающее его во взаимную интенцию, синергию.

В семье, в школе уже никто не должен претендовать на абсолютность – ни дети, ни родители, ни учителя, ни начальство, ни государство, ни Церковь. Наставник оказывается не поставщиком (и тем более не распорядителем) «достижений человечества», он лишь приближает ребенка к достижениям, предлагает эту встречу – и не всегда в ней участвует. В этих встречах происходит образование, которое вносит живую и индивидуальную черточку в образ каждого. Это образование, которое не исходит из некоторого «подлинного», «перво-» образа как цели, как желанного результата, достигаемого по определенным правилам. Оно не претендует на знание этой цели, оно избегает программирования человека, его жизненного пути. Оно чтит человеческую свободу: спонтанность и ответственность, – не только в ученике, но и в наставнике. Наставник так же, как и его воспитанники, живет здесь и сейчас, импровизирует, смело обращаясь со всеми своими методическими «домашними заготовками».

Это образование, в котором наставник честен и перед собой, и перед воспитанниками не только в своем знании, но и в своем незнании. Честное отношение к неизвестному образует (образовывает) не менее.

Ребенок признается суверенным индивидом, имеющим свои права, защищаемые социумом в соответствии не только с его природными, возрастными особенностями, но и в соответствии с неповторимостью его присутствия в мире. Во взаимодействиях взрослого и ребенка нет привилегированных ролей или позиций, нет архе – мистифицированного Начала, Начальника. Таковым не выступает и государственный образовательный стандарт. Уже законодательно закреплена личностная ориентированность образования, что сразу же впускает в образование право на бесконечное разнообразие суверенных личностей. В семьях и профессиональной педагогической практике во все большей степени утверждается принцип фасилитации (поддержки). Это принцип свободы и связанного с ней риска, в котором отдается отчет. Риск и рождающая его свобода в отношениях взрослого и ребенка, свободно же, но и негарантированно устремленных навстречу друг к другу в ответах друг другу и в ответственности друг за друга – пространство со-бытия взрослого и ребенка. Современная устремленность взрослого к ребенку питаема прежде всего чаянием самих этих встреч, в каждый краткий миг которых не гарантировано, но возможно вхождение мира, знаний, учения. Ребенок по-своему правомочен в этих встречах, в со-бытии с по-своему правомочным взрослым.

Таким образом, в данной главе диссертации реализована реконструкция оправдания детства в соответствии с исторически начавшимся во второй половине XX века доминированием правовой парадигмы над этической. Она показала, что современная культура признает не только самоценность ребенка, но и глубокую онтологическую необходимость ребенка взрослому. Детство здесь оправдано как «другое». Его оправданность манифестируется международными, государственными и региональными нормативными правовыми актами. Права ребенка – не метафизическая, а позитивно-правовая составляющая этой культуры. Генеалогия, усиология, топология, телеология и эргонология детства предстают также в научно-позитивном ключе. Но это не отмена онтологии, это ее – данной онтологии – реализация: своим ускользанием она детерминирует позитивную мысль,

провоцируя ее к пролиферации знания детства и дальнейшего познания детства.

В **Заключении** формулируются основные итоги исследования, намечаются направления дальнейшей работы над темой и делается вывод о возможности дальнейшего прогресса в положении детства в результате практического осуществления правовой парадигмы его оправдания.

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ДИССЕРТАЦИИ ОТРАЖЕНЫ В СЛЕДУЮЩИХ ПУБЛИКАЦИЯХ:

1. Социокультурные смыслы детства. Екатеринбург: Банк Культурной Информации, 1998. (Сер. «Филос. образование». Вып. 2). 152 с.
2. Образование педагога: приоритеты и условия. Екатеринбург: Центр «Учебная книга», 2001. 68 с. (В соавт.).
3. Оправдание детства: от нравов к праву. Екатеринбург: Изд-во Рос. гос. проф.-пед. ун-та, 2002. 165 с.
4. «Казанский феномен» провинциальной антикультуры// Провинциальная культура: Тез. докл. республ. конф. Самара: Изд-во Самар. гос. ун-та, 1992. С. 86–88. (В соавт.).
5. Обоснование и культура// Философские науки: Науч.-теор. журнал. 1992. № 2. С. 179–181. (В соавт.).
6. Квазиконфессиональность и эффективность светского образования// Гуманитаризация образования: Мифология, религия, искусство: Тез. докл. и выступл. науч.-методич. конф. Екатеринбург: Изд-во Свердл. обл. ин-та усовершенств. учителей, 1992. С. 69–71.
7. О гуманистическом преодолении технократизма// Культура и мировоззрение учителя: Сб. статей. Екатеринбург: Изд-во Свердл. обл. ин-та усовершенств. учителей, 1992. С. 28–35.
8. Язычество в подростковой субкультуре// Культура и религия: Тез. докл. и сообщ. республ. науч.-практ. конф. Екатеринбург: Изд-во Урал. акад. гос. службы, 1993. С. 119–121.
9. Духовные ориентиры регионально неукорененной педагогики// Проблемы регионального образования: гуманитарный аспект: Тез. докл. и выступл. науч.-практ. конф. Екатеринбург: Изд-во Ин-та развития регион. образов., 1993. С. 9–12.
10. Инженер в контексте культуры// Инженер и культура: Тез. докл. междунар. науч. конф. (октябрь 1993). Пермь: Изд-во Пермск. гос. технол. ун-та, 1993. С. 15–17. (В соавт.).

11. Культура и рынок: Страшный суд// Культура и рынок: Тез. докл. Междунар. симпоз. 27–30 мая 1994 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1994. С. 135–136.

12. Взыскую духа: о постсоветском праздновании// Духовность и культура: Материалы Всеросс. конф. 14–16 июня 1994 г. Часть 3: «Традиции русской культуры. Проблемы духовной жизни современного российского общества». Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1994. С. 74–75.

13. Два мира России// Русская культура и мир: Тез. докл. участников II-ой Междунар. науч. конф.: Ч. I: Культурология, история, философия, психология. Нижн. Новгород: Изд-во Нижегород. лингв. ун-та, 1994. С. 82–84.

14. Истинное и ложное в ценностных ориентациях: Метод. пособие для преподавателей дисциплин гуманитарного цикла. Екатеринбург: Изд-во Ин-та разв. регион. образов., 1994. 23 с.

15. Границы педагогического пространства// Создание условий для развития качества образования: По материалам обл. пед. чтений 25–26 октября 1994 г. Екатеринбург: Изд-во Ин-та развития регион. образования, 1995. С. 60–66. (В соавт.).

16. К преодолению гетерономности педагогики// Философия образования и традиции русской школы: Тез. докл. и сообщ. Всеросс. науч. конф.: Раздел III: Теория и практика русской школы, 17–18 мая 1995 г. СПб.: Изд-во Русск. Христианск. гуманитар. ин-та, 1995. С. 55–56. (В соавт.).

17. Об автономной педагогике// Инновационная деятельность в системе образования: Науч. практ. конф., 16–17 октября 1995 г.: Тез. докл. Псков: Изд-во Обл. Ин-та повыш. квалифик. работн. образов., 1995. С. 46–48.

18. Образование взрослых в свете философии детства// Образование взрослых в России на рубеже XXI века: проблемы и перспективы: Ч.1: Материалы науч.-практ. конф. СПб.: Изд-во Росс. Академ. образов., 1995. С. 129–131.

19. Духовно-развивающий потенциал эпистолярного обучения// Культурное достояние Урала и Сибири: Тез. докл. Всемир. конф., посвящ. 50-летию ЮНЕСКО, 11–15 декабря 1995 г. Екатеринбург: Изд-во Ин-та развития регион. образов., 1995. С. 72–75.

20. Молодежь 1990-х в контексте духовных процессов// Молодой россиянин на пороге XXI века: социокультурное измерение: Межвуз. сб. науч. трудов. Нижн. Тагил: Изд-во Нижнетагил. гос. педагогич. ин-та, 1996. С. 14–19.

21. Хождение в практическую философию// Уральская философская школа и ее вклад в развитие современной философии: Материалы науч.-практ. конф. 27–29 мая 1996 г.: Проблемы самоопределения философии. Проблемы истории философии. Проблемы социальной философии.

Проблемы эстетики и теории культуры. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1996. С. 38–39.

22. Плюс философизация всей страны?// Философское сознание в постмарксистском состоянии: Тез. докл. Российск. науч. конф. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ин-та искусства и культуры, 1996. С. 39–41.

23. Перспективы довузовского преподавания философско-мировоззренческих дисциплин// Философия и социология образования на пороге образования на пороге XXI века: Тез. докл. межрегион. науч.-практ. конф., 26–27 апреля 1996 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. педагогич. ун-та, 1996. С. 74–75.

24. Духовные ориентиры современной педагогики// Магистр: Междунар. психол.-пед. журнал. 1996. № 5. С. 49–59.

25. Непрерывное образование в свете философии детства// Концептуальные основы непрерывного гуманитарного образования: Материалы Всеросс. конф. 15–16 января 1997 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1997. С. 102–104.

26. Смысл детства в язычестве// Смысл жизни: поиск и созидание: Тематич. сб. Уфа: Изд-во Уфим. технол. ин-та сервиса, 1997. С. 106–111.

27. Философские подходы к образованию человека// Творчество и культура: Материалы Всеросс. науч.-практ. конф. 16–17 декабря 1997 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1997. С. 141–142.

28. Антропологический подход как основание современного образования//Образовательная политика МВД России: проблемы и перспективы: Материалы межвуз. науч.-теор. конф.: Вып.1. Екатеринбург: Изд-во Урал. юрид. ин-та МВД России, 1997. С. 113–116.

29. Просвещение сумерек// Судьба России: Исторический опыт XX столетия: Тез. Третьей Всеросс. конф. 22–23 мая 1998 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1998. С. 260–262. (В соавт.).

30. К логике современных мировоззренческих исканий: опыт оправдания бега по кругу// Мировоззренческие поиски современности (тематический сборник). Уфа: Изд-во Уфим. технол. ин-та сервиса, 1998. С. 24–28.

31. Детская болезнь цельного знания// Эпистемы: Альманах. Екатеринбург: Банк Культурной Информации, 1998. С. 38–40.

32. Личностно ориентированный подход: настоящее и будущее образования// Образование человека: к будущему от прошлого: Материалы обл. пед. чтений 25 ноября 1998 г. Екатеринбург: Изд-во Ин-та развития регион. образования, 1998. С. 127–130. (В соавт.).

33. Смысл детства в контексте синергетического миропонимания// Профессиональная компетентность педагога и инновационные процессы в образовании: Тез. докл. и сообщ. городской науч.-практ. конф. 8-9 января

1999 г. Екатеринбург: Муницип. уч.-метод. центр «Развивающее обучение»; Негосударственное образовательное учреждение «Фонд «Созидание»», 1999. С. 4–8.

34. Смысл детства в контексте синергетического миропонимания// Современные подходы к развитию образовательной практики: Тез. докл. и сообщ. науч.-практ. конф. 8–9 января 1999 г. Екатеринбург: Муницип. уч.-метод. центр «Развивающее обучение»; Негосударственное образовательное учреждение «Фонд «Созидание»», 1999. С. 10–14.

35. Образование и достоинство человека// Опыт возрождения гимназии: Сб. трудов педагогов муниципальной гимназии № 177 г. Екатеринбурга. Екатеринбург, 1999. С. 132–143.

36. Детство в язычестве и в христианстве// Детство. Образование. Богословие и культура (Возрождение софиологии и софиология возрождения на Урале): Материалы круглого стола научной и педагогической общественности. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. пед. ун-та, 1999. С. 39–41.

37. Смыслы детства: социокультурная динамика// Детство и «открытое общество»: Философские и культурологические аспекты: VI Междунар. конф. «Ребенок в современном мире. Открытое общество и детство» 21–23 апреля 1999 г. СПб.: Изд-во Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена, 1999. С. 130–131.

38. О мониторинге в субъект-субъектном образовании// Теория и практика профессионального самоопределения в условиях педагогического колледжа: Материалы науч.-практ. конф. 23 апреля 1999 г. Нижний Тагил: Изд-во ин-та разв. регион. образов., 1999. С. 87–89. (В соавт.).

39. Истоки космологемы оправдания// Космизм и новое мышление на Западе и Востоке: Сб. статей. СПб.: Нестор, 1999. С. 512–514.

40. Смыслы детства: культурантропологические варианты// XXI век: Будущее России в философском измерении: Материалы Второго Российского философского конгресса (7–11 июня 1999 г.): В 4 т. Т. 3: Философская антропология и философия культуры. Ч. 1. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1999. С. 78–79.

41. Онтология бесправия ребенка, или От какого наследства мы отказываемся// Формирование правовой культуры личности: К 50-летию Всеобщей Декларации прав человека: Сб. материалов междунар. науч. конф. «Европа на рубеже тысячелетий» (24–26 сентября 1998 г.). Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 1999. С. 53–61.

42. Детство в архаической культуре// Гуманитарные исследования: Ежегодник: Вып. 4. Кн. 2: Сб. науч. статей. Омск: Изд-во Омск. гос. политех. ун-та, 1999. С. 108–116.

43. Социально-топологическое оправдание провинции// Социс. 2000. № 8. С. 118–122. (В соавт.).

44. Образование в нетоталитарном смысле// Музей и школа: Диалог в образовательном пространстве. Вып. 6. СПб.: Изд-во СПб. ун-та пед. мастерства, 2000. С. 93–103.

45. «Образ и мысль» в Уральском регионе// Образование в Уральском регионе: научные основы развития: Тез. докл. науч.-практ. конф. 4–7 апр. 2000 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. проф.-пед. ун-та, 2000. С. 117–119. (В соавт.).

46. Государственный образовательный стандарт (национально-региональный компонент) среднего педагогического образования Свердловской области (Утвержден Постановлением Правительства Свердловской области от 18.09.2000 г. № 789-ПП)// Собр. Законодательства Свердловской области. 2000. № 9. С. 89–275.

47. Педагогика прикосновений// Музей и школа: Диалог в образовательном пространстве. Вып. 8. СПб., 2001. С. 50–58.

48. Образовательная программа как метатекст// Культурологический подход в образовании: Материалы Всероссийской науч.-практ. конф. 9 ноября 2001 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. пед. ун-та, 2001. С. 17–21.

49. Образование педагогов-участников экспериментального проекта «Образ и мысль» (уральский опыт)// Образование взрослых – ключ к XXI веку: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. 14–16 ноября 2001 года. Екатеринбург: Изд-во Ин-та разв. регион. образов., 2001. С. 165–168. (В соавт.).

50. Об итогах конференции «Правовое образование: опыт, проблемы, перспективы»// Образование и наука. 2001. № 6 (12). С. 180–186. (В соавт.).

51. Становление новоевропейской традиции права// Логика толерантности и права: Материалы междунар. науч. конф. 24–25 декабря 2001 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 2002. С. 36–43.

52. Образовательное право на Урале// Образование в Уральском регионе: научные основы развития: Тез. докл. науч.-практ. конф. 12–15 марта 2002 г. Ч. 1. Екатеринбург: Изд-во Рос. гос. проф.-пед. ун-та, 2002. С. 24–25.

Подписано в печать 16.05.2002 г. Формат 60х84/16.
Бумага для множительных аппаратов. Объем 2, 4 п.л.
Гарнитура Times New Roman. Тираж 100 экз. Заказ № 534.
Уральский государственный университет им. А.М. Горького.
620083, Екатеринбург, пр. Ленина, 51.

Ризограф РГПТУ. 620012, Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.